

Le Conflit entre « la femme » et « la mère » selon Élisabeth Badinter. *Une confrontation entre Mère Nature et Dieu le Père, Créateur**

On a beaucoup écrit au sujet de la tension, si caractéristique de la modernité, entre une moralité dite intérieure et une moralité dite extérieure¹, c'est-à-dire entre, d'une part, une éthique de la vertu – où l'on considère la personne humaine comme intrinsèquement ordonnée vers des fins, qui correspondent à sa nature et simultanément au bien de la communauté – et, d'autre part, une éthique de la contrainte ou du devoir, ordonnant la personne soit par la force, soit par la raison. Dans ce contexte, la liberté humaine est conçue comme déracinée de la nature humaine, qui à son tour n'est plus considérée comme spontanément orientée au bien de la personne en harmonie avec le bien de la communauté universelle². Au lieu de cela, on fait appel à la liberté individuelle à négocier divers intérêts, tels que la tendance de la nature humaine vers des désirs surtout élémentaires, les demandes de la famille, de la société et de l'Eglise, comme aussi le bien du sujet même, qui est souvent présenté en tension, si ce n'est pas en conflit réel, avec les autres susmentionnés. De ce point de vue, il n'est pas surprenant que la recherche de l'accomplissement personnel ou du bonheur soit conçue en opposition avec les préceptes tant de la nature humaine que de la société, d'où le conflit entre une éthique utilitariste et une éthique du devoir³.

* Cet article a été traduit de l'anglais par Anne-Sophie Gache.

1. Voir, par exemple, Servais PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Éditions Universitaires Fribourg, Suisse / Éditions du Cerf, Paris, 1985, 1990, surtout pp. 248-261, 333-358 ; IDEM, *La morale catholique*, Paris, Cerf / Fides, 1991, pp. 71-88 ; Albert PLÉ, *Par devoir ou par plaisir*, Paris, Cerf, 1980 ; Michael SHERWIN, « Happiness and Its Discontents », *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture* 13, no. 4 (2010) : 35-59. Pour contextualiser cette tension voir Michael Allen GILLESPIE, *The Theological Origins of Modernity*, Chicago, University of Chicago Press, 2008 ; Louis DUPRÉ, *Passage to Modernity: An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture*, New Haven and London, Yale University Press, 1993 ; et IDEM, *The Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture*, New Haven and London, Yale University Press, 2004.

2. Voir JEAN-PAUL II, Lettre encyclique *Veritatis Splendor* (6 août 1993), nos. 46-50, dans *Les Encycliques de Jean-Paul II*, Paris, Téqui, 2003, pp. 587-592 ; Georges COTTIER, « Nature et nature humaine », *Nova et Vetera* 74, no. 4 (1999) : 57-74 ; et Marie-Joseph NICOLAS, « L'idée de nature dans la pensée de saint Thomas d'Aquin », *Revue thomiste*, 1974 (74), no. 4, pp. 533-590.

3. Cette importante remarque de Fergus Kerr n'est pas tout à fait hors sujet : « Quiconque étudia la philosophie morale dans les années 1950 et 1960 se souvient avoir été

La scène a ainsi été installée pour l'ouvrage best-seller de non-fiction de la France, *Le Conflit, la femme et la mère*⁴, par Élisabeth Badinter, la plus influente des intellectuels français, selon un récent sondage⁵, et dont la « voix [est] la plus écoutée sur les sujets féministes », d'après le *International Herald Tribune*⁶. Le scénario est presque le même, mais les personnages se présentent sous la forme d'une tension dans le cœur de la femme elle-même. Badinter a ingénieusement assigné les rôles, mais le drame est loin de l'achèvement. Ses personnages ont été envoyés pour s'engager dans leurs propres batailles, avec la force de leur foi en leurs propres pouvoirs de la raison et de la volonté. « Sauront-elles imposer leurs désirs et leur volonté contre le discours rampant de la culpabilité?⁷ », demande Badinter à la fin de son ouvrage. Qui, en effet, gagnera : *la femme*, qui est vraie avec elle-même et dans sa propre recherche d'épanouissement personnel, ou *la mère*, qui a succombé à l'appel du devoir annoncé par Dame Nature, d'une part, et par une société "patriarcale", d'autre part?

Badinter, féministe par conviction ainsi que par profession, encourage "la femme", bien sûr. Je refuse, quant à moi, de choisir, étant convaincue que les termes de l'argumentation de Badinter sont terriblement trompeurs dès le départ. Pour défendre ma position, j'exposerai l'argument de Badinter dans la *première partie*, avant de discuter en faveur d'un désir maternel naturel, lequel, loin d'être une inclination ressemblant à celle de l'animal, est – je l'affirmerai – propre à la femme en tant que *rationnelle*. Cette inclination, que je développerai plus avant dans la *troisième partie* – après avoir dissipé certains malentendus quant à la signification du désir dans la *deuxième partie* – devrait être comprise comme l'amour d'une femme à l'égard de ses enfants ou comme son désir d'aimer des enfants dont elle imagine déjà qu'ils sont siens. Assurément, cette inclination naturelle à aimer ne doit pas être comprise – et en cela nous sommes parfaitement d'accord avec Badinter – sous la forme que peut lui faire revêtir un esprit naturellement masochiste ou celle de l'effacement de soi qui serait le propre de la femme *en tant que femelle*. C'est plutôt comme affirmation spon-

confronté à un choix : l'utilitarisme ou la déontologie, John Stuart Mill ou Kant, la bonne orientation de l'action décidée en fonction du calcul du bénéfice à venir ou de son devoir. » (Fergus KERR, *After Aquinas: Versions of Thomism* [Malden, MA / Oxford / Victoria: Blackwell, 2002], p. 115.)

4. Paris: Flammarion, 2010.

5. Sondage CSA-Marianne 2010. Voir « Têtes, la star des intellos », *La Liberté* (Fribourg, Suisse), mardi 12 octobre 2010, p. 2.

6. Voir « Picking a Fight with Motherhood », *International Herald Tribune*, lundi 7 juin 2010.

7. Élisabeth BADINTER, *Le Conflit*, p. 254.

tanée de la bonté intrinsèque des enfants – que j’argumenterai dans la *quatrième partie* – qu’on doit comprendre cette inclination, de sorte qu’on peut dire que l’amour de la femme pour ses enfants non seulement précède mais motive aussi son désir de maternité⁸. Enfin, après avoir développé ce que Josef Pieper appelle la force créatrice de l’amour humain, je conclurai, dans la *cinquième partie*, qu’il n’est pas nécessaire qu’il y ait un « conflit » entre la femme et la mère, entre le bonheur d’une femme et sa vocation maternelle (ou « fonction » maternelle, comme Badinter le formulerait), entre un amour de soi et un authentique amour de l’autre, entre la voie de la nature et la voie de l’amour.

1. Le « Conflit » d’Élisabeth Badinter

Badinter n’est certainement pas nouvelle sur la scène. La féministe, femme de lettres, philosophe et femme d’affaires de 68 ans a écrit ou édité environ vingt livres. Elle est donc bien placée pour agir comme un stratège dans cette “bataille” pour la liberté de la femme. Ayant été témoin du « tête-à-queue du féminisme⁹ » sur une période de dix années environ – de l’accent mis par Simone de Beauvoir sur l’égalité sexuelle à la conception, élaborée par le soi-disant féminisme essentialiste, de la féminité envisagée à la fois

8. En tant que telle, cette interprétation est compatible avec la manière dont Daphne de Marneffe présente le désir maternel : « C’est le désir ressenti par une mère de nourrir ses enfants ; le désir d’être partie prenante de leurs relations communes ; et le choix, dans la mesure du possible, de mettre son désir en pratique. » Voilà, plus précisément, nous apprend-elle, « l’authentique désir d’être mère tel que ressenti par la femme elle-même – un désir qui ne dérive pas du besoin d’enfant, même s’il y répond ; un désir qui n’est pas créé par un rôle social, bien que celui-ci l’encourage potentiellement ; bien plutôt, un désir ancré dans l’expérience qu’elle a d’elle-même en tant qu’agent, individu autonome, personne. » (Daphne DE MARNEFFE, *Maternal Desire: On Children, Love and the Inner Life* [New York, Boston : Back Bay Books, Little, Brown and Company, 2004], pp. 3, 4.) Ma propre interprétation du terme “désir de maternité” est dérivée d’une compréhension des désirs comme nécessairement *orientés dès le commencement* vers certains biens (ou fins). Par cela je ne veux pas seulement suggérer que nos désirs ne sont pas uniquement désordonnés, mais aussi et plus particulièrement qu’ils sont *réceptifs*, donc *objectifs*, plutôt que simplement subjectifs ou assertifs. En tant que tels, ils affirment des valeurs (ou des biens) plutôt qu’ils ne les créent. Une double dynamique est donc impliquée en ce désir-là (tout comme dans n’importe quel autre désir). Voici ce que j’ai développé dans une publication antérieure : « Je suis, en premier lieu, poussée *intérieurement* (ou subjectivement) vers ce que (ou vers qui) je désire passionnément ou instinctivement ou, plus noblement, vers ce que (ou vers celui) que j’estime de plein gré – c’est-à-dire rationnellement – être *bon* et donc désirable. En second lieu, je suis dans le même temps – d’où le fait que la priorité n’est pas temporelle mais ontologique – poussée *extérieurement* (ou objectivement) pour ainsi dire, par une attraction *effective* dont la force réside moins en moi que dans la bonté objective de la personne ou de la chose que j’aime. » (Michele M. SCHUMACHER, « Feminism, Nature and *Humanæ Vitæ*: What’s Love Got to Do with It? », *Nova et Vetera*, English Edition 6:4 [Fall 2008] : 897-900, ici p. 886.)

9. Voir Élisabeth BADINTER, *Le Conflit*, p. 83.

comme une « essence » et comme une « vertu »¹⁰ – Badinter nous invite expressément à retourner à cet « âge d’or », dans lequel les femmes étaient encouragées à être autonomes par rapport à leur anatomie.

En ces années, la bataille des femmes pour la conservation de leur liberté à l’autodétermination a été clairement conduite sur deux fronts : d’une part, contre la nature et l’argument du déterminisme biologique – c’est-à-dire la réduction de la femme à ce qui est du domaine de son corps et de son agir corporel – et d’autre part, contre le déterminisme culturel, ou la pression de vivre en accord avec un idéal de la féminité orchestré en grande partie par des “machos” cherchant à garder la femme à sa place dans le monde de l’homme. Aujourd’hui, cependant, Badinter observe que ces deux forces se sont liées entre elles pour former un seul ennemi puissant devant lequel le féminisme lui-même a succombé. Elle reconnaît, bien sûr, qu’il avait toujours été dans l’intérêt d’une société patriarcale de présenter la nature comme étant de son côté. La présentation de la femme comme étant créée pour être docile, soumise et maternelle est ainsi reconnue par Badinter comme un simple conditionnement culturel, habillé en forme de déterminisme naturel. Aujourd’hui, cependant, ce stratège pour les droits de la femme a reconnu un changement dangereux sur le champ de bataille. Cette fois-ci c’est comme si la nature avait pris les machos de son côté, en même temps que les féministes du mode « essentialiste »¹¹ qui mettent l’accent sur les différences sexuelles, contrairement au féminisme de l’égalité fondé sur la ressemblance à laquelle Badinter souscrit. Ce féminisme essentialiste s’est uni aux courants de l’écologie et des sciences humaines pour proposer une idéologie commune visant à tyranniser les jeunes mères (ou celles qui pourraient le devenir) en brandissant cette bannière : « La Mère sait tout mieux que personne. »

Attention, cette « mère » qui sait tout *ne* saurait se trouver dans l’identité de la femme elle-même ; car Badinter a déjà tenté de détruire « le mythe » de l’instinct maternel dans son précédent ouvrage, *L’Amour en plus*¹², bien qu’elle

10. Voir *ibid.*, p. 84.

11. Parmi les féministes françaises, un nom vient aussitôt à l’esprit, celui de Luce Irigaray, bien que la thèse d’Élisabeth Badinter soit construite en opposition à Alice Rossi, Carol Gilligan, et Antoinette Fouque. Voir Élisabeth BADINTER, *Le Conflit*, pp. 83-92.

12. Voir Élisabeth BADINTER, *L’Amour en plus. Histoire de l’amour maternel (XVII^e-XX^e siècle)* (Paris : Flammarion, 1980, 2000). Au sujet de sa conclusion selon laquelle l’instinct maternel est un mythe, voir p. 439 : « À parcourir l’histoire des attitudes maternelles, naît la conviction que l’instinct maternel est un mythe. [...] Tout dépend de la mère, de son histoire et de l’Histoire. Non, il n’y a pas de loi universelle en cette matière qui échappe au déterminisme naturel. L’amour maternel ne va pas de soi. Il est “en plus”. » De même : « Les femmes qui refusent de sacrifier ambitions et désirs pour le mieux-être de l’enfant sont trop nombreuses pour être rangées dans les exceptions pathologiques qui confirmeraient la règle. » (p. 415)

constate – plutôt contrariée – qu'il ne cesse de resurgir dans le débat public¹³. Non, cette mère qui sait tout est une autre ennemie de la liberté des femmes à s'autodéterminer. Cette fois-ci c'est la « bonne » vieille Mère Nature qui tombe sous les coups de Badinter, car c'est Elle qui a non seulement appelé à un retour au modèle traditionnel de la maternité¹⁴ – qui « de manière évidente » s'oppose à l'émancipation des femmes que leur ont obtenue les féministes sous l'influence de Simone de Beauvoir – mais qui tyrannise également les mères en leur prodiguant de « bons » conseils : accouchement naturel¹⁵, allaitement à la demande¹⁶, attachement maternel selon la théorie du lien (de préférence « peau contre peau »)¹⁷, couches bio-dégradables ou lavables¹⁸, « cododotage » avec son bébé¹⁹, abstinence d'alcool durant la grossesse (« zéro tolérance²⁰ »), de même pour le tabac (même après la grossesse)²¹, pour ne rien dire des relations sexuelles. (Sur ce dernier point, Badinter ne peut pas s'empêcher d'ajouter avec sarcasme que la « bonne » Mère Nature conseille à ses filles non seulement de dormir avec leurs bébés, mais aussi de donner la priorité à la relation mère-enfant sur la relation de couple²².) En bref, avec le retour du naturalisme, Badinter constate une « douce tyrannie des devoirs maternels », assistée par « l'innocent bébé » qui, « bien malgré lui », est « devenu le meilleur allié de la domination masculine »²³. « Dorénavant, la nature est un argument décisif pour imposer des lois ou dispenser des conseils. Elle est devenue une réfè-

13. Élisabeth Badinter déplore le fait que, sous l'influence de nouvelles formes de naturalisme – pas si différentes de celles promues par Jean-Jacques Rousseau en son temps – le « mythe » de l'instinct maternel resurgit. Voir, par exemple, *Le Conflit*, pp. 68-83.

14. Voir, par exemple, *ibid.*, p. 13.

15. Voir *ibid.*, pp. 58-65.

16. Voir *ibid.*, pp. 65-66, 101-126.

17. Voir, par exemple, la façon dont elle traite de « la théorie du lien », *ibid.*, pp. 70-77, et 80.

18. Voir *ibid.*, pp. 66-68.

19. Voir *ibid.*, p. 153 : « cododotage » (dormir avec son bébé).

20. Voir *ibid.*, p. 97.

21. Voir *ibid.*, pp. 97-101.

22. Voir *ibid.*, pp. 152-159.

23. *Ibid.*, p. 146. Voir aussi *ibid.*, p. 145. De même dans *L'Amour en plus*, Élisabeth Badinter affirme que : « Dans ce conflit entre l'homme et la femme, l'enfant joue un rôle essentiel. Qui le domine et l'a dans son camp peut espérer l'emporter quand la société y trouve son compte. [...] Aussi longtemps que l'enfant fut soumis à l'autorité paternelle, la mère dut se contenter de jouer les seconds rôles à la maison. Selon les époques et les classes sociales, la femme en pâtit ou en profita pour échapper à ses obligations de mère et s'émanciper du joug de l'époux. Au contraire, quand l'enfant sera l'objet des caresses maternelles, l'épouse l'emportera sur son mari, du moins au sein du foyer familial. Et lorsque l'enfant sera sacré Roi de la famille, on exigera, avec la complicité du père, que la mère se dépouille de ses aspirations de femme. » (IDEM, *L'Amour en plus*, p. 28)

rence éthique difficilement critiquable, auprès de laquelle le reste fait grise mine. À elle seule, elle incarne le Bon, le Beau et le Vrai chers à Platon²⁴. » Si forte, en fait, est l'influence de la « sainte » Mère Nature aujourd'hui, que Badinter pose cette question : « Quelle mère n'éprouvera pas, au minimum, un pincement de culpabilité si elle ne se conforme pas aux lois de la nature ?²⁵ »

Cette idéologie qui prône tout simplement un retour au modèle traditionnel pèse de tout son poids sur l'avenir des femmes et sur leurs choix. Comme Rousseau (1712-1778) en son temps, on veut aujourd'hui les convaincre de renouer avec la nature et de revenir aux fondamentaux dont l'instinct maternel serait le pilier. Mais à la différence du XVIII^e siècle, elles ont aujourd'hui trois possibilités : adhérer, refuser ou négocier, selon qu'elles privilégient leurs intérêts personnels ou leur fonction maternelle²⁶.

Badinter ouvrirait ainsi les yeux des femmes de notre temps sur ce qu'elle estime être un conditionnement social déguisé sous la forme d'un conditionnement naturel ou biologique, éveillant par là même en nous – comme pour suivre l'exemple « prophétique » de Simone de Beauvoir quelque soixante ans plus tôt²⁷ – la puissance de volonté visant à s'élever au-dessus du niveau des inclinations animales (pré-rationnelles) vers la maternité et à la choisir ou à la rejeter après en avoir considéré *rationnellement* le pour et le contre.

Cela suppose, à son tour, raisonne Badinter, que les femmes discernent derrière la notion de la maternité naturelle, une éthique de la contrainte ou de devoir fondée sur une identification du naturel au bien. Ou, pour le présenter plus clairement – sous la forme d'un syllogisme – parce que (*première prémisse*) l'éthique propose que le bien soit fait ou suivi, et parce que (*seconde prémisse*) le bien, ou l'éthique, est autoritairement – c'est-à-dire idéologiquement – identifié au naturel, au moins dans le contexte culturel actuel, il s'ensuit que (*conclusion*) ceux qui voudraient être moraux agiront conformément aux diktats de la nature. Mais sur la base de quoi, demande Badinter,

24. IDEM, *Le Conflit*, pp. 92-93.

25. *Ibid.*, p. 93.

26. *Ibid.*, p. 13. À propos de la philosophie de Rousseau, voir IDEM, *L'Amour en plus*, pp. 60, 127, 193-203, 235, 252-255, 260, 279, 287-298 ; IDEM, *Le Conflit*, pp. 251-252.

27. De Beauvoir met ainsi au défi les femmes, dont elle reconnaît qu'elles sont (par « infortune ») « biologiquement destinées à la répétition de la vie », de s'élever au-dessus de l'acte animal qui consiste à *donner* la vie et d'intégrer au lieu de cela le domaine de la culture en participant à l'action plus proprement masculine de « risquer sa vie ». (*Le deuxième sexe*, Vol I : *Les faits et les mythes*, Paris, Gallimard, 1949, 1976 (folio essais), pp. 114-15.) Pour l'alliance de Badinter avec Beauvoir, voir, par exemple, *Le Conflit*, p. 84.

devons-nous fonder cette *identification du bien au naturel*, si ce n'est sur ce qu'elle présente comme étant un « scandale »?

Cela est, plus spécifiquement, une

idée qui renvoie à une philosophie finaliste, laquelle trouve son achèvement dans une théodicée, même lorsqu'elle ne s'avoue pas. Car, dire que la nature fait bien les choses ne va pas sans difficulté. Son ouvrage n'est pas sans défaut. Et pour convaincre, il faut plaider durement sa cause qui est, pour beaucoup, celle de Dieu. Tout le problème consiste à démontrer que nous vivons dans le meilleur monde possible, ce qui, après tout, n'est pas évident²⁸.

Oui, ceci n'est pas évident du tout, car Badinter croit qu'elle a déjà montré dans son œuvre classique de 1980, *L'Amour en plus*, qu'un grand nombre de mères françaises aux XVII^e et XVIII^e siècles voulaient sacrifier la vie de leur enfant nouveau-né en les confiant à des nourrices. Elles auraient fait, cela en plus, tout en sachant (ou c'est ce que croit Badinter car elle parle de cette pratique comme d'un « infanticide²⁹ ») que leurs chances de survie – déjà relativement faibles – étaient ainsi encore davantage mises en danger, et ce de manière significative³⁰. Assurément, Badinter admet qu'il y a plus en jeu que l'important rôle social de la femme, sans conteste entravé par le fait d'élever un enfant. Les pressions sociales jouèrent également un grand rôle en faveur de « la cohésion familiale³¹ » que les docteurs et les moralistes considérèrent comme mise en danger par une abstinence sexuelle prolongée, comme cela était conseillé au cours de la grossesse et pendant la période d'allaitement à cette époque³². Mais que dire de ces mères qui, au moment du retour de l'enfant sevré dans le foyer familial, le confiaient aussitôt à une gouvernante ou envoyaient l'enfant en pension?³³ Et qu'en est-il, aussi, des « tricheuses³⁴ » qui plus tard – grandement influencées par Jean-Jacques Rousseau – gardèrent leurs nouveau-nés et leurs petits enfants chez elles, certes sous leur regard « attentionné » et « aimant », mais en louant les services de jeunes mères pauvres de la campagne, lesquelles quittaient leur propre bébé afin d'être nourrices dans leurs riches demeures? Et – ce qui déchire encore

28. Élisabeth BADINTER, *L'Amour en plus*, pp. 16-17.

29. Voir, par exemple, IDEM, *L'Amour en plus*, p. 166.

30. Voir *ibid.*, 159ss; IDEM, *Le Conflit*, pp. 244-245.

31. IDEM, *Le Conflit*, p. 242; cf. IDEM, *L'Amour en plus*, p. 110ss.

32. On pensait que le sperme gâtait le lait de la mère. Voir IDEM, *L'Amour en plus*, p. 110; IDEM, *Le Conflit*, p. 242.

33. Voir IDEM, *L'Amour en plus*, pp. 147-159.

34. *Ibid.*, p. 273.

davantage le cœur – que dire de ces pauvres femmes, tout juste remises de leur accouchement, qui tout à fait « volontairement » (suppose Badinter) abandonnaient leur bébé nouveau-né pour s'occuper à sa place des enfants de ces femmes riches, risquant ainsi la vie de leur propre enfant?³⁵ Pourquoi, demande Badinter, même dans l'éventualité d'une extrême pauvreté, n'attendaient-elles pas au moins le moment où leurs propres enfants étaient âgés de quelques mois avant de se lancer dans une telle entreprise mercenaire?

Ne peut-on supposer, même si la prudence nous interdit tout jugement définitif, que ces femmes ont fait passer leur vie et leurs intérêts avant ceux de leurs enfants, montrant ainsi que le dévouement n'est toujours pas acquis dans une société qui à la fois célèbre les vertus de la bonne mère, proclame son attachement à l'enfant et en même temps ferme les yeux sur les faux-semblants des unes et la misère des autres³⁶.

Bien sûr, Badinter est convaincue qu'en l'absence de pressions sociales, les femmes préfèrent au contraire clairement, et même choisissent, leur propre épanouissement personnel par rapport au bien de leurs enfants (même lorsqu'il est question de leur vie même):

Seuls le désintérêt et l'indifférence peuvent rendre compte d'une telle attitude, laquelle jusqu'à une période avancée du XVIII^e siècle n'était pas réellement condamnée par l'idéologie morale ou sociale. Ce dernier point est capital car il semble montrer que si la mère ne subit aucune pression de ce genre, elle agit selon sa nature propre qui est égoïste, et non poussée par un instinct qui commanderait qu'elle se sacrifie à l'enfant qu'elle vient de mettre au monde³⁷.

Ayant ainsi détruit – ou c'est ce qu'elle croit – le « mythe » d'un instinct maternel naturel il y a plus que trente ans, Badinter cherche dans son livre récent à préserver les femmes de l'imagerie culturelle de « la bonne mère ». Nous n'avons pas besoin d'être de « bonnes » mères, affirme Badinter, car si nous brandissons cette sorte d'idéal, il se peut que nous ne soyons alors absolument jamais mères. La maternité, explique-t-elle – grâce à l'accès facile à la contraception et à l'avortement – devient une question de *choix*³⁸, ce qui n'est pas sans impliquer quelque difficulté: d'un côté, la considération nouvelle des « devoirs accrus à l'égard de l'enfant que l'on *choisit* de faire

35. Élisabeth Badinter indique un taux de mortalité de 64 à 87 %. Voir *ibid.*, p. 274.

36. *Ibid.*, p. 277.

37. *Ibid.*, pp. 166-167.

38. Voir Élisabeth BADINTER, *Le Conflit*, pp. 9, 31, 188, 229.

naître »; d'un autre côté, « elle place au premier plan la notion d'épanouissement personnel »³⁹. D'où il s'ensuit « le conflit » entre « la mère » et « la femme » que Badinter définit comme un conflit entre le naturalisme, avec ses contraintes et ses obligations éthiques, et l'hédonisme (qui, apparemment, est envisagé comme un moyen proprement humain d'épanouissement personnel)⁴⁰. « En vérité le naturalisme n'a pas de pire ennemi que l'individualisme hédoniste⁴¹ » qui « veut les plaisirs sans les peines⁴² ». Du point de vue de Badinter, il semble assez clair que si les femmes continuent de choisir d'être mères aujourd'hui, c'est uniquement parce qu'elles considèrent que cela contribue d'une certaine manière à leur bonheur ou à leur plaisir personnel⁴³.

À ce stade de son argumentation, Badinter ne propose pas de défendre l'amour contre l'instinct, comme on aurait pu s'y attendre ou du moins l'espérer. Bien plutôt, elle fait remarquer (dans sa démarche objective) que les femmes choisissent couramment un « instinct » (pour ainsi dire) par rapport à un autre: d'un côté, un soi-disant instinct maternel, que le naturalisme assignerait aux femmes en vertu d'une « nature » féminine particulière, ou, d'un autre côté, un instinct, une inclination ou un appétit pour le plaisir. D'où l'option fondamentale qu'elle nous présente: l'épanouissement personnel (caractérisant « la femme ») ou le sacrifice de soi (caractérisant « la mère »), la réalisation de la femme ou sa disparition.

Exprimé ainsi, on peut à juste titre se demander qui, si ce n'est le martyr, choisirait volontairement la maternité. Toutefois, ce n'est pas la maternité que Badinter suggère que nous abandonnions, mais le « martyr »: vivre pour nos enfants plutôt que vivre pour nous-mêmes⁴⁴. Cette opposition marquée (la « femme » ou le martyr de la « mère ») sert, en d'autres termes, le propos singulier d'éveiller chez les femmes le désir de la prise de décision rationnelle en faveur de ce qu'elle juge être notre authentique intérêt personnel. Badinter suggère, plus particulièrement, que les désirs, précisément parce qu'ils sont *pré*-rationnels, sont aussi *ir*rationnels. Et, bien sûr, la plupart de nos choix ne sont, ainsi qu'elle le constate, qu'illusion, résultant « largement de l'affectif et

39. *Ibid.*, p. 10. Élisabeth Badinter admet que: « Choisir d'être mère ne garantit pas, comme on l'a cru au début, une meilleure maternité. » (*ibid.*, p. 28)

40. Voir *ibid.*, pp. 24-25.

41. *Ibid.*, p. 252.

42. *Ibid.*, p. 253.

43. Voir *ibid.*, pp. 10, 22.

44. Voir aussi Sandrine GARCIA, *Mères sous influence. De la cause des femmes à la cause des enfants*, Paris, Éditions la Découverte, 2011.

du normatif [plutôt] que de la prise en compte rationnelle des avantages et des inconvénients ». Pour le prouver, elle interprète un récent sondage national français comme révélant – à tort, selon moi⁴⁵ – que le « premier rang des motivations » pour avoir des enfants est « l'hédonisme [...] sans qu'il ne soit jamais question de sacrifices et de don de soi »⁴⁶.

Le vrai problème, tel que le conçoit alors Badinter – une fois que nous nous sommes débarrassés pour ainsi dire du conditionnement social – est celui de nos désirs eux-mêmes. Assurément ils doivent être suivis dans la mesure où ils sont conformes à nos principes hédonistes, mais bien trop souvent, ils aboutissent en fait au contraire : « La future mère ne fantasme que sur l'amour et le bonheur. Elle ignore l'autre face de la maternité faite d'épuisement, de frustration, de solitude, voire d'aliénation avec son cortège de culpabilité⁴⁷. » En dépit d'une dissuasion aussi manifeste, Badinter – elle-même mère de trois enfants – n'affirmerait pas qu'on ne devrait pas avoir d'enfant. Bien plutôt, elle suggère que les enfants devraient être rationnellement choisis en accord avec un plan d'« installation » (pour ainsi dire) entrant dans le cadre du projet ou du style de vie d'un individu⁴⁸; d'où son autre argument (contre les naturalistes, les écologistes, et les “machos”) en faveur des biberons, de la garderie, des couches jetables, et des pères attentionnés. Par ailleurs, elle prévient également les jeunes femmes contre le fait

45. Voici la conclusion qu'elle tire des réponses suivantes : « Un enfant rend la vie de tous les jours plus belle et plus joyeuse » ; « Cela permet de faire perdurer sa famille, de transmettre ses valeurs, son histoire » ; « Un enfant donne de l'affection, de l'amour et permet d'être moins seul quand on vieillit » ; « Cela rend plus intense et plus solide la relation de couple » ; « Cela aide à devenir adulte, à prendre des responsabilités », etc. (*ibid.*, p. 21). Toutes ces raisons sont, me semble-t-il, compatibles avec ce que je présenterai comme le motif de l'amour, plus particulièrement l'amour compris comme une affirmation de la bonté intrinsèque de l'enfant. En d'autres termes, loin de rivaliser avec des affirmations concernant la valeur intrinsèque (bonté) de l'enfant, de telles références au plaisir (ou au contentement) qu'un enfant suscite au sein d'une famille peuvent être comprises comme une confirmation de sa bonté intrinsèque. Cela signifie que ce ne sont pas nos désirs qui rendent les enfants aimables. Bien plutôt, nos désirs sont une réponse au fait que les enfants *sont* aimables. Il s'ensuit que ces désirs sont « non seulement complètement dans l'“ordre” de la nature », mais qu'ils sont aussi, comme l'enseigne Josef Pieper, « le prélude nécessaire à toute perfection dans l'amour ». Bien davantage, « tout bonheur humain – que nous désirons irrésistiblement et non pas nécessairement “égoïstement”, et donc en paix absolue avec notre conscience – est au fond *bonheur d'amour* » (Josef PIEPER, *De l'amour*, traduit par Jean Granier, Paris, Ad Solem, 2010, pp. 123-124).

46. Élisabeth BADINTER, *Le Conflit*, p. 22.

47. *Ibid.*, p. 25.

48. Il peut être utile de signaler que les maternités de Badinter ne lui ont pas empêché la rédaction de neuf ouvrages, qu'elles lui ont valu un certain renom, ainsi que je l'ai mentionné plus haut.

de marcher aveuglément sur le « piège » de la maternité, car c'est une voie de non-retour : « Reconnaître que l'on s'est trompée, que l'on n'était pas faite pour être mère et qu'on en a retiré peu de satisfactions ferait de vous une sorte de monstre irresponsable⁴⁹. » Bien sûr, « choisir d'être mère ne garantit pas, comme on l'a cru au début, une meilleure maternité. Non seulement parce que la liberté de choix est peut-être un leurre, mais aussi parce qu'elle alourdit considérablement le poids des responsabilités en un temps où l'individualisme et la "passion de soi" n'ont jamais été si puissants⁵⁰ ». Ce que les femmes désirent *réellement*, semble suggérer Badinter, ce n'est pas la maternité, en tant que telle (autrement dit, les enfants), mais le plaisir qu'elle (ils) nous procure(nt). Si bien que, lorsque le plaisir meurt ou qu'il est occulté par les sacrifices, les femmes sont rapidement désenchantées, et nous devons admettre que nous avons été dupées par de fausses attentes, renforcées, suggère Badinter, par une vision idéaliste de la maternité promue par les naturalistes, les féministes à la mode essentialiste, et les reliquats (du moins l'espère-t-elle) du patriarcat et de ses machos⁵¹. Face à cela, que peut faire une pauvre femme ?

Étant donné le poids considérable de responsabilités qu'implique la maternité – au moins en termes d'attentes sociales – Badinter nous presse de prendre des décisions réfléchies en faveur ou contre la maternité à la lumière « des plaisirs et des peines, des bénéfices et des sacrifices » et en considérant notre « capacité altruiste »⁵². En bref, parce que nous sommes libres de nous décider pour ou contre la maternité, nous devrions donc nous comporter *rationnellement*. Cela signifie également que nous devrions considérer attentivement si cela s'accorde ou non avec notre désir subjectif le plus profond d'épanouissement personnel sous la forme du plaisir maximal. Et pour Badinter cela signifie que – et c'est en cela, plus particulièrement, que consiste un de mes points de désaccord avec son raisonnement – une maternité *rationnelle* s'oppose à une maternité *naturelle*.

Bien sûr, tout le monde ne serait pas d'accord – y compris moi-même – pour dire que l'épanouissement personnel doit être obtenu par le biais du

49. *Ibid.*, pp. 26-27.

50. *Ibid.*, p. 28.

51. Voir aussi, à ce sujet, Susan J. DOUGLAS et Meredith W. MICHAELS, *The Mommy Myth: The Idealization of Motherhood and How it has Undermined Women* (New York, etc. : Free Press, 2004) ; Miriam PESKOWITZ, *The Truth Behind the Mommy Wars: Who Decides What Makes a Good Mother?* (Emeryville, CA : Seal Press, 2005) ; et Susan MAUSHART, *The Mask of Motherhood: How Becoming a Mother Changes our Lives and Why We Never Talk About It* (Middlesex, Angleterre : Penguin Books, 2000).

52. *Ibid.*, p. 25.

plaisir maximal. En effet, la tendance féministe de Badinter a trop souvent « libéré » les femmes, pour ainsi dire, de la « corvée » du ménage et de la garde des enfants, pour celle de l'usine, des bureaux ou de l'entreprise. Et tandis qu'elle dénonce volontairement les formes variées de conditionnement culturel qui présentent une image idéaliste de la maternité, ironiquement elle brandit l'actuel idéal culturel de l'individualisme et de l'hédonisme. L'objection la plus importante à l'argument de Badinter, toutefois – celle que je développerai dans ce qui suit – est l'absence évidente d'une quelconque référence à ce simple mot de cinq lettres, que la plupart d'entre nous, je crois, continuent de considérer comme la raison la plus fondamentale et certainement la plus riche de sens pour choisir la maternité : l'*amour*.

Pourquoi, ne puis-je m'empêcher de demander, choisirait-on d'être mère, si ce n'est par amour ?

2. Dissiper des malentendus sur le désir naturel

Pour répondre à cette question, il est sans doute nécessaire de commencer par dissiper un nombre d'importants malentendus – largement propagés par un certain courant cartésien en réaction à la philosophie naturaliste⁵³ – concernant nos désirs. Trop souvent, on suppose que quelqu'un qui soutient la position selon laquelle une femme est naturellement orientée vers les enfants ou qu'elle désire naturellement être mère est *de facto* tombé dans le piège du réductionnisme biologique. En d'autres termes, on considère qu'il ou elle argumente à partir de l'observation empirique d'après laquelle les femmes sont naturellement configurées pour porter et nourrir des enfants ; d'où cette conclusion : nous désirons par conséquent naturellement être mères ; plus encore : nous sommes par conséquent moralement *obligées* d'être mères, si nous espérons réaliser notre destinée et être accomplies tout au moins. Comment peut-il en être autrement lorsque la nature a prévu notre perfection dans ces termes ? Et bien sûr, le naturalisme – *par opposition à la théorie de la loi naturelle thomiste*, qui a traditionnellement dominé dans l'enseignement moral catholique⁵⁴ – réduirait la nature à sa dimension biologique – y compris pour le sujet qui nous occupe, une soi-disant nature *féminine*, ce que je commencerai par questionner : au moins dans la mesure où cela diviserait la nature humaine en deux pôles plutôt que d'admettre en son sein des

53. Voir Georges COTTIER, « Nature et nature humaine » (op. cit.).

54. Voir JEAN-PAUL II, Lettre encyclique *Veritatis Splendor*, nos. 47-50, dans *Les Encycliques de Jean-Paul II*, pp. 588-592 ; et le *Catéchisme de l'Église Catholique*, Mame-Librairie éditrice vaticane, 1992, nos. 1954-1960, pp. 493-495.

différences⁵⁵. D'où il s'ensuit que, lorsque nous parlons des « appétits naturels », ceux-ci sont considérés comme la part la plus élémentaire dans l'être humain, ce que nous partageons non seulement avec les animaux (à savoir les appétits concupiscible et irascible, qui proviennent de la connaissance sensitive⁵⁶), mais aussi avec les êtres inanimés, comme lorsque Thomas d'Aquin (suivant en cela Aristote) parle du « désir » et même de l'« amour » que les corps éprouvent pour le centre: ce qui veut dire qu'ils sont naturellement entraînés dans leur orbite⁵⁷. Bien sûr, il n'est pas rare même pour des philosophes thomistes de comprendre (incorrectement) par le terme d'« appétit naturel » celui qui est « placé par Dieu dans les choses *sans connaissance* »⁵⁸. Quant aux partisans du naturalisme, ce qui est naturel est présenté comme ce qui est également perfectible, mais – et là réside son caractère problématique – cette perfection est pensée comme étant, même dans le cas de l'être humain, strictement extérieure au domaine de la raison.

Il n'est peut-être pas surprenant que les tenants du naturalisme soutiendraient cette position, car saint Thomas (suivant en cela Aristote) présente l'appétit naturel comme ce « qui n'est pas consécutif à la perception de celui qui désire [la femme, par exemple], mais à la connaissance d'un autre », à

55. Voici ce que j'ai développé dans une publication antérieure: « L'objection féministe à l'encontre d'une nature préconçue – une nature dynamiquement programmée par le Créateur – est, par conséquent, fondée non pas tant sur une représentation de la nature *humaine*, que sur la notion d'une nature proprement *féminine* calquée sur le royaume animal, ou infra-rationnel, en rupture avec, ou bien opposée à, la nature normative *mâle*, ou rationnelle. Refusant – à bon droit – d'être réduites à leur structure biologique et/ou “mesurées” par rapport au standard mâle selon lequel elles sont jugées non seulement différentes, mais vraiment “autres”, de nombreuses féministes refusent purement et simplement d'accorder un quelconque contenu métaphysique aux différences sexuelles. D'où il s'ensuit que le *dualisme âme-corps* qu'elles attribuent si souvent à la logique “androcentrique” est transformé – comme les féministes l'ont non seulement observé mais également proclamé – en un *dualisme mâle-femelle* qui, à son tour, a donné naissance à une sorte d'hybride androgyne, lequel est tout à la fois idéologique et réactionnaire. Ce qui est nié, si ce n'est occulté, ce sont donc les *différences essentielles au sein de la nature humaine elle-même – à savoir les différences sexuelles* affectant l'union âme-corps de la personne humaine dans sa totalité – en vertu de laquelle cette nature peut être comprise comme *relationnelle* en soi. » (Michele M. SCHUMACHER, “Feminism, Nature and *Humanæ Vitæ*,” pp. 884-885) Voir aussi « La nature dans le féminisme: du dualisme à l'unité », in IDEM (éd.), *Femmes dans le Christ. Vers un nouveau féminisme* (Toulouse: Éditions du Carmel, 2003), pp. 95-142.

56. Voir Thomas D'AQUIN, *Summa Theologiae*, I, q. 81, a. 3.

57. Voir *ibid.*, I-II, q. 26, a. 2.

58. Voir Lawrence FEINGOLD, *The Natural Desire to See God According to St. Thomas Aquinas and His Interpreters* (Ave Maria, FL: Sapientia Press: 2010); p. xxiv; c'est moi qui souligne. Assurément, Feingold ne nie pas que le terme possède une application plus générale à toutes les créatures (y compris les créatures rationnelles), et même que la volonté humaine est – ce qui apparaîtra de plus en plus dans ce qui suit – un “appétit naturel” (voir *ibid.*, p. 402).

savoir de l'Auteur de sa nature⁵⁹. Il s'ensuit de cela – *comme le naturalisme le prétendrait, en opposition aux tenants de la loi naturelle*, dont la position va être clarifiée dans ce qui suit – que parce que la femme a été créée avec la capacité naturelle de porter et d'éduquer des enfants, elle est par conséquent dotée d'une sorte d'instinct maternel, ce par quoi on signifie qu'elle possède une propension naturelle, ou un poids, qui l'attire irrésistiblement vers la maternité comme vers sa propre perfection, un peu comme une planète est naturellement attirée dans son orbite. Il est donc à peine surprenant que les féministes trouvent une objection contre une telle idée. C'est pourquoi, Badinter, par exemple, tient à redire qu'« une femme peut être “normale” sans être mère, et que toute mère n'a pas une pulsion irrésistible à s'occuper de l'enfant qui lui est né⁶⁰ ». Pour preuve, elle signale un phénomène aujourd'hui toujours grandissant – le nouveau « pouvoir » des femmes consistant à refuser la maternité – des femmes « libres d'enfants » (les « *childfree*⁶¹ ») distinctes des femmes « sans enfants⁶² » : celles, en d'autres termes, qui cherchent à être « libres » d'enfants et des responsabilités de la maternité en faveur, par exemple, des « satisfactions conjugales et professionnelles »⁶³. Plus frappante, toutefois, est son argumentation détaillée – sujet de son célèbre ouvrage, *L'Amour en plus* – selon laquelle un grand nombre de mères françaises aux XVII^e et XVIII^e siècles voulaient, comme nous avons vu, « sacrifier » la vie de leur enfant nouveau-né en les confiant à des nourrices.

59. Thomas D'AQUIN, *Summa theologiae*, I-II, q. 26, a. 1 : « Est enim quidam appetitus non consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed alterius. » (Traduction française : *Somme théologique*, Paris, Cerf, 1984-1986). Voir aussi *ibid.*, q. 1, a. 2, ad 3 ; et *ibid.*, I-II, q. 1, a. 2, où S. Thomas affirme ceci : « Cette détermination [d'un agent vers une fin], qui chez les natures raisonnables se fait par l'appétit rationnel appelé volonté, se produit chez les autres créatures par une inclination naturelle qu'on appelle un appétit de nature. » [« Hæc autem determinatio sicut in rationali natura per rationalem fit appetitus, qui dicitur voluntas ; ita in aliis fit per inclinationem naturalem, quæ dicitur appetitus naturalis. »]

60. Élisabeth BADINTER, *L'Amour en plus*, p. 9.

61. Voir IDEM, *Le Conflit*, pp. 24, 31ss, 182-184, 210, 213, 229. Voir aussi Laura S. SCOTT, *Two is Enough: A Couple's Guide to Living Childless by Choice* (Berkley, CA : Seal Press, 2009) ; Corinne MAIER, *No Kids: Quarante raisons de ne pas avoir d'enfant* (Paris : Éditions Michalon, 2007) ; Jeanne SAFER, *Beyond Motherhood: Choosing a Life Without Children* (New York, etc. : Pocket Books, 1996) ; Elaine Tyler MAY, *Barren In the Promised Land: Childless Americans and the Pursuit of Happiness* (Cambridge, MA / London : Harvard University Press, 1995) ; Susan S. LANG, *Women Without Children: The Reasons, The Rewards, The Regrets* (Holbrook, MA : Adams Media Corporation, 1991) ; et Irene RETI (ed.), *Childless by Choice: A Feminist Anthology* (Santa Cruz, CA : HerBooks, 1992).

62. Élisabeth Badinter explique que, en France, par exemple, un tiers des femmes sans enfants prétendent avoir fait là un choix délibéré. Voir *ibid.*, p. 182.

63. *Ibid.*, p. 215.

Assurément, plus d'un lecteur aura été déstabilisé par ces histoires; nous connaissons tous des atrocités similaires à notre époque, l'avortement n'en étant pas la moindre⁶⁴. Ces exemples, toutefois, loin de congédier la possibilité d'un désir naturel de maternité chez la femme, comme Badinter semble le penser, ne servent qu'à prouver le fait qu'elle – comme tout être humain – est capable, en vertu de sa raison, de choisir entre ses amours, de suivre un désir plutôt qu'un autre, et d'y établir des priorités selon un nombre indéfini de facteurs, d'orientations ou de schémas mentaux⁶⁵.

Et bien sûr, tandis que la personne humaine partage des appétits, des inclinations ou des désirs variés avec les animaux et même avec certains êtres de degré inférieur, nous pourrions distinguer trois ordres d'inclinations naturelles⁶⁶ – celles que nous partageons avec les êtres qui ne possèdent pas de connaissance sensitive (telles que l'inclination de préserver notre propre existence et ainsi de nous garder de tout danger), celles que nous partageons avec les autres animaux (comme la reproduction sexuelle et l'éducation de la progéniture), et celles qui nous sont propres en tant qu'êtres rationnels (telles que connaître Dieu en vérité et vivre en société) – dont on dit que la raison les gouverne toutes⁶⁷, sans ainsi usurper la juridiction du Créateur⁶⁸. C'est, plus précisément, par l'entremise de l'appétit spécifiquement rationnel de la

64. L'anthropologue Sarah Blaffer Hardy interroge: « Si les femmes aiment instinctivement leurs bébés, pourquoi tant de femmes dans l'histoire, appartenant à des cultures différentes, ont-elles directement ou indirectement contribué à leur mort? Pourquoi tant de mères dans le monde opèrent-elles une discrimination parmi leurs propres enfants – par exemple, allaiter un fils mais sevrer une fille? » (*Mother Nature: Maternal Instincts and How they Shape the Human Species* [New York: Ballantine Books, 1999], p. xviii.)

65. Tel est, en d'autres termes, ce que Daphne de Marneffe désigne à bon droit comme étant « toute la lutte compliquée des désirs contradictoires des mères » (Daphne DE MARNEFFE, *Maternal Desire*, p. 5).

66. Voir Thomas D'AQUIN, *Summa theologiae*, I-II, q. 94, a. 2.

67. Voir *ibid.*, ad 3.

68. Voir *Summa theologiae*, I-II, q. 6, a. 1, ad 3. De même que la raison ne peut pas contrôler les fonctions biologiques involontaires, elle ne peut pas non plus elle-même déterminer l'orientation naturelle de l'appétit rationnel: on ne peut pas faire autrement que de vouloir son propre bonheur. Tout en étant « maîtresse de ses actes » (*domina sui actus*) – par opposition à ce qui « est déterminé à une seule opération » (*determinata ad unum*) (*Summa theologiae*, I-II, q. 1, a. 5) – « la volonté tend naturellement vers sa fin ultime, car tout homme veut naturellement la béatitude. De cette volonté naturelle dérivent tous les autres vouloirs; car tout ce que veut l'homme, il le veut pour la fin » (*ibid.*, I, q. 60, a. 2: « Unde voluntas naturaliter tendit in suum finem ultimum. Omnis enim homo naturaliter vult beatitudinem; et ex hac naturali voluntate causantur omnes aliæ voluntates, cum quidquid homo vult, velit propter finem. ») Voir aussi *ibid.*, I-II, q. 91, a. 2, ad 2. Pour un développement approfondi de cette thèse dans la pensée de Thomas d'Aquin, voir David M. GALLAHER, « Desire for Beatitude and Love of Friendship in Thomas Aquinas », *Medieval Studies* 58 (1996), pp. 1-47.

volonté – « rationnel » parce qu'il tend naturellement vers ce que l'intellect présente comme vrai et donc bon⁶⁹ – que nous désirons naturellement notre propre perfection, qui n'est rien d'autre, enseigne Thomas d'Aquin, que notre bonheur⁷⁰. La raison, après tout, est capable de discerner parmi les différents biens vers lesquels la volonté est conduite.

À première vue on peut ainsi reconnaître (incorrectement, ainsi que je le démontrerai) un certain accord entre Thomas d'Aquin et Badinter, lorsque cette dernière affirme que les femmes devraient être responsables de leur choix de maternité: au moins (en partant du point de vue de Badinter) vis-à-vis d'elles-mêmes et de leur désir "le plus fondamental" d'une vie fondée sur le plaisir. D'où l'autre argument de Badinter selon lequel la femme devrait ordonner son « désir »⁷¹ de maternité – sans doute (comme elle le laisse entendre) un désir qu'une femme partage avec les animaux (autrement dit, dans la mesure où il est considéré comme une pulsion « naturelle ») – par rapport au désir plus spécifiquement humain de « vivre en société », bien évidemment, afin d'y être active, en dehors de la maison où elle est l'« esclave » de ses enfants. On peut presque entendre là un écho de la pensée fondamentale de Simone de Beauvoir :

Nous tenons ici la clef de tout le mystère. Au niveau de la biologie, c'est seulement en se créant à neuf qu'une espèce se maintient; mais cette création n'est qu'une répétition de la même Vie sous des formes différentes. C'est en transcendant la Vie par l'Existence que l'homme assure la répétition de la Vie: par ce dépassement il crée des valeurs qui dévient à la pure répétition toute valeur⁷².

69. Voir *Summa theologiae*, I-II, q. 17, a. 5; q. 10, a. 1.

70. Thomas d'AQUIN, *Summa theologiae*, I, q. 62, a. 1: « Par béatitude on entend la perfection dernière de la nature rationnelle ou intellectuelle; et c'est pourquoi la béatitude est objet de désir naturel, car tout être désire naturellement son ultime perfection. » [« Nomine beatitudinis intelligitur ultima perfectio rationalis seu intellectualis naturae: et inde est quod naturaliter desideratur, quia unumquodque naturaliter desiderat suam ultimam perfectionem. »] Voir aussi *Summa theologiae*, I-II, q. 10, a. 1, ad 1; et I, q. 60, a. 3.

71. Refusant d'assimiler l'inclination de la femme à l'égard de la maternité à un instinct, pour les raisons citées ci-dessus, Elisabeth Badinter ne sait vraiment pas comment la désigner. « Outre que l'inconscient, lui, pèse de tout son poids sur l'une et l'autre [la décision d'avoir ou non un enfant], il faut bien avouer que la plupart des parents ne savent pas pourquoi ils font un enfant et que leurs motivations sont infiniment plus obscures et confuses que celles évoquées dans le sondage. D'où la tentation d'en appeler à un instinct qui l'emporte sur tout. En fait, la décision découle plus largement de l'affectif et du normatif que de la prise en compte rationnelle des avantages et des inconvénients. » (Élisabeth BADINTER, *Le Conflit*, p. 22)

72. Simone DE BEAUVOIR, *Le deuxième sexe*. Vol. I: *Les faits et les mythes*, pp. 113-114.

Sous l'influence de Simone de Beauvoir et après quelque soixante années de publication d'ouvrages féministes, il n'est pas surprenant que Daphne de Marneffe fasse observer que « le désir de sexe des femmes et leur désir d'être mères ont interverti leurs places en termes de tabou⁷³ ». Par ailleurs, cet acte biologique d'engendrer la vie entre très peu en jeu dans l'esprit des femmes lorsqu'elles parlent de désir maternel ; elles ne peuvent pas davantage prétendre se reporter à l'enseignement de Thomas d'Aquin cité plus haut, pour lequel nous sommes dits partager avec les animaux un appétit de concupiscence particulier en vue de la procréation ; car ici (chez Thomas d'Aquin) on se réfère plus particulièrement à l'acte sexuel, en tant que tel, et à la tendance à prendre soin des jeunes ainsi procréés. Certes, aucun d'entre nous en parlant d'un désir maternel (ou même d'un « instinct » maternel) ne pense se référer par là même à un désir de sexe⁷⁴. Habituellement on ne comprend pas non plus le désir maternel – la pensée frise même le ridicule – comme un désir de contribuer à l'augmentation de la population, de participer à la préservation de l'espèce, pas davantage (au moins pas dans la plupart des cas) de préserver un nom de famille, son « sang » ou ses propriétés. Il y a quelque chose de bien plus « humain », pour ainsi dire, dans ce désir (maternel) : un désir, assurément, que la plupart des femmes – au moins celles qui admettent le posséder – comprennent comme contribuant à leur bonheur ou à leur épanouissement personnel (comme c'est, bien sûr, le cas de *tout* désir véritablement humain, du moins dans la perspective aristotélo-thomiste⁷⁵), mais uniquement de manière secondaire, ou conséquemment. L'objet propre de ce désir n'est pas – et en cela il se peut que nous différions de Badinter – le bonheur d'une femme, pas même son plaisir, ce qui n'est pas pour autant nier qu'il peut y avoir une correspondance entre les deux⁷⁶. Très exactement, *l'objet propre de ce désir est un enfant*

73. Daphne DE MARNEFFE, *Maternal Desire*, p. 4.

74. Daphne de Marneffe l'exprime en des termes plutôt triviaux lorsqu'elle écrit ceci : « Comme le dit la sagesse populaire, "mère" et "désir" n'appartiennent pas au même registre. Le désir, nous a-t-on dit, concerne le sexe. La maternité, nous a-t-on dit, concerne pratiquement tout excepté le sexe. » (*ibid.*, p. 4)

75. Voir *supra*, note 68.

76. C'est ce qu'exprime bien Daphne de Marneffe : « De nombreuses mères se sentent déchirées au fond d'elles-mêmes d'être éloignées de leurs bébés et de leurs enfants plusieurs heures par jour, cependant elles sont réalistes ou responsables lorsqu'elles sont capables d'évacuer ces sentiments. Les termes de la discussion n'admettent pas la possibilité que le plaisir soit un guide digne de confiance, ou que le désir nous dise tout de la vérité. » (*Maternal Desire*, p. 13)

(ou des enfants)⁷⁷ ; d'où le fait que je revienne à cette question : pourquoi choisir d'être mère si ce n'est par amour ?

3. *Quel rapport peut-il bien y avoir entre l'amour et la maternité ?*

Voilà une question cruciale. Pour y répondre, on pourrait commencer par consentir à l'argument de Badinter, à savoir qu'il se pourrait bien que les femmes, de fait, soient dupées et deviennent mères en raison de la culpabilité que les contraintes et les attentes sociales font peser sur elles, celles-ci ayant, trop souvent, été présentées sous l'angle d'une obligation morale à remplir ; mais, bien évidemment, ni elle ni moi (ni personne d'autre en cette matière, me semble-t-il) ne faisons référence à cela en évoquant un *libre* choix en faveur de la maternité. On pourrait ensuite objecter à la question que j'ai précédemment posée – « Pourquoi choisir d'être mère si ce n'est par amour ? » – qu'on ne peut pas parler d'amour dans le cas du désir, parce que le désir maternel précède justement la réalité (le fait d'être mère). « Le désir », comme le fait judicieusement remarquer saint Thomas, « implique l'absence réelle de l'aimé⁷⁸ ». Or, dans le cas présent, l'aimé n'est pas seulement absent, il semble également dans l'impossibilité de se présenter comme l'objet d'un désir. La véritable question à poser, en somme (en plus de celle qui consiste à nous demander si nous recherchons naturellement le bien de nos enfants – déjà nés – plutôt que notre propre bien), est si oui ou non les femmes désirent naturellement coopérer avec le Créateur pour donner le jour à des enfants. En effet, comment pourrait-on aimer des enfants qui n'existeraient qu'à l'état imaginaire ?

À noter que cette objection de taille m'est d'un grand secours pour introduire ma réponse. Car, en évoquant l'amour comme motivation pour devenir mère, j'ai à l'esprit l'interprétation classique de cette notion (amour), qui veut que son objet (dans ce cas, l'enfant) soit présent non seulement comme le fruit (la *fin*) d'un désir, mais aussi dès son commencement, en tant que ce qui donne naissance au désir⁷⁹. « La fin répond au principe⁸⁰ », affirme saint

77. Marie-Joseph Nicolas affirme à bon droit, se référant à Thomas d'Aquin, que « l'intention de la nature dans la sexualité humaine n'est pas comme dans la sexualité animale de sauvegarder l'espèce : elle est de procréer une personne humaine qui vaut par elle-même (*etiam individua sunt de principali intentione naturæ*), et par conséquent de la mener jusqu'à sa pleine stature et autonomie par l'éducation ». (Marie-Joseph NICOLAS, « L'idée de nature dans la pensée de saint Thomas d'Aquin », p. 571.) Cf. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, I, q. 98, a. 1.

78. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, I-II, q. 28, a. 1, ad 1.

79. Voir, par exemple, H. D. SIMONIN, « Autour de la solution thomiste du problème de l'amour », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 6 (1931) (Paris: Vrin, 1932), pp. 174–274.

80. Cf. *Summa theologiae*, I-II, q. 2, a. 5, ad 3 : « Quia finis respondet principio. » Cf. *ibid.*, q. 26, a. 2 ; q. 1, a. 4.

Thomas, parce que le bien (l'objet de nos désirs) « a raison de fin⁸¹ ». C'est, en d'autres termes, ce vers quoi le désir tend (son but). Ainsi donc, comme l'explique Jan Aertsen, « un mouvement vers une fin n'est rendu possible que lorsque le terme détermine d'une certaine manière le mouvement⁸² ». Il existe par conséquent un certain « commencement de la fin » (*inchoatio finis*⁸³), ou une orientation, dont on peut dire qu'il détermine en quelque sorte le mouvement vers une fin chez le sujet qui la désire. Ou, pour le dire autrement, chaque désir naturel porte en lui-même une certaine « unité anticipatrice⁸⁴ » ou affinité⁸⁵ – ce que Thomas nomme « connaturalité⁸⁶ » – entre une nature et son objet ou la fin (le bien⁸⁷) vers laquelle elle tend. Cela ne signifie pas que les désirs sont uniquement d'ordre subjectif – déterminés par le sujet – car c'est bien plutôt l'objet de notre désir (le bien ou l'aimé) dont on dit qu'il est sa *cause*⁸⁸. L'objet aimé ou la personne aimée – qu'il soit présent ou absent; qu'il existe ou soit imaginaire – cause les inclinations que nous appelons « désir » en suscitant une affection à son égard, ce que saint Thomas d'Aquin appelle amour (*amor*) ou complaisance (*complacentia*)⁸⁹. Il va de soi que, puisque nous sommes des créatures rationnelles, nous agissons plus spécifiquement *en vue* de fins, ou en nous conformant à nos désirs : nous voulons (et nous choisissons donc) être unis à ce que nous aimons. Nous savons par expérience combien vraie est cette affirmation de saint Thomas :

81. *Ibid.*, I-II, q. 25, a. 2 : « Bonum autem habet rationem finis. » Voir aussi le chapitre II (« La Doctrine de l'amour et la causalité finale ») de H. D. SIMONIN, « Autour de la solution thomiste du problème de l'amour », pp. 199-245.

82. Jan AERTSEN, *Nature and Creature*, p. 343. Si bien que, même si une fin est à juste titre considérée être *dernière* dans l'ordre de l'exécution (d'où son nom), elle est *première* dans l'ordre de l'intention. Voir Thomas D'AQUIN, *Summa theologiae*, I-II, q. 25, a. 1.

83. On fait ici référence à Thomas D'AQUIN, *De Veritate*, q. 14, a. 2.

84. Jan AERTSEN, *Nature and Creature*, p. 343. Voir aussi Thomas D'AQUIN, *Summa theologiae*, I-II, q. 28, a. 1.

85. Cela apparaîtra comme plus évident dans ce qui suit : l'amour suppose, en d'autres termes, une certaine ressemblance en vertu de laquelle l'aimé peut être considéré comme un autre « soi ».

86. Littéralement, ce qui est en accord, ou en conformité, avec (*con*) la nature. Voir, par exemple, Thomas D'AQUIN, *Summa theologiae*, I-II, q. 26, a. 2 c et ad 3.

87. « Il est manifeste en effet que le bien a valeur de fin. » (*ibid.*, I, q. 103, a. 2 : « Manifestum est enim quod bonum habet rationem finis. »)

88. Voir, par exemple, *ibid.*, I-II, q. 27, a. 1.

89. Voir Thomas D'AQUIN, *Summa theologiae*, I-II, q. 23, a. 4, où on trouve cette affirmation : « Le bien produit dans la puissance affective une sorte d'inclination ou d'aptitude au bien, une connaturalité avec lui; c'est la passion de l'amour. » [« Bonum ergo primo in potentia appetitiva causat quamdam inclinationem, seu aptitudinem, seu connaturalitatem ad bonum, quod pertinet ad passionem amoris. »] Voir aussi *ibid.*, q. 28, a. 2.

« L'amour précède le désir, et celui-ci le plaisir⁹⁰. » Ou comme Josef Pieper le pose très judicieusement : « [L]'amour est l'acte original du vouloir, qui pénètre tout vouloir-agir jusqu'à son fondement. [...] Non seulement, ainsi est-ce dit, l'amour est, quant à sa nature, le premier acte⁹¹ de la volonté, et tout mouvement de la volonté par ailleurs dérive de l'amour⁹²; mais l'amour inspire aussi, en tant que *principium*, c'est-à-dire en tant qu'origine immanente, toutes les décisions concrètes, et les met en œuvre⁹³. » Quant au thème qui nous intéresse – celui de l'« amour » dont on peut dire que les femmes l'éprouvent non seulement pour les enfants qu'elles ont déjà mais aussi et même pour les enfants qui n'ont pas encore été conçus – nous devons distinguer entre l'« union réelle » (*secundum rem*) de l'aimant et de l'aimé (la femme et l'enfant) et l'« union affective » (*secundum affectum*⁹⁴) suscitée par une certaine connaissance de l'unité entre l'aimé (l'enfant) et l'aimant (la femme désirant être mère), qui donne naissance au désir (maternel).

Cette notion d'« union affective » possède l'avantage de répondre à l'objection selon laquelle l'idée du désir maternel viole la dignité de la femme par le biais de la réduction au biologique. Bien sûr, loin d'argumenter en faveur d'une pulsion biologique ou d'une conformité physique à la maternité, cette interprétation du désir comme surgissant de l'amour témoigne de la nature rationnelle de la femme; car elle implique non seulement la faculté de la volition, mais aussi l'imagination et les facultés intellectuelles de l'entendement. Par ailleurs, on peut objecter que tandis que cette solution préserverait bien la dignité de la femme, c'est à peine si elle préserve celle de l'enfant, lequel est apparemment instrumentalisé; car il est invité à venir au monde en tant qu'objet des rêves de sa mère ou de son projet d'épanouissement personnel. Si bien que, par-delà la question du désir maternel, nous nous trouvons

90. *Ibid.*, I-II, q. 25, a. 2 : « Amor praecedit desiderium. » Voir aussi *ibid.*, q. 28, a. 1.

91. Voir Thomas D'AQUIN, *Summa theologiae*, I, q. 20, a. 1.

92. Voir *ibid.*, I, q. 60, prologue; I, q. 20; *Summa Contra Gentiles* IV, c. 19.

93. Josef PIEPER, *De l'amour*, pp. 58-59. De même, Servais Pinckaers affirme ceci : « Le premier mouvement de l'"appétit", qui est à l'origine de tous les autres et leur demeure constamment présent, est l'amour, qu'on a pu définir comme une complaisance directe et simple dans l'objet, dans le bien perçu, connu – cet objet et ce bien pouvant évidemment être une personne – comme quand on dit : cette chose ou cette personne me plaît, m'intéresse, me touche... À des espèces d'amours différentes correspondront des désirs d'espèces différentes. » (« Le désir naturel de voir Dieu », *Nova et Vetera* 60, n° 4 (1976) : pp. 255-73, p. 267.)

94. Thomas D'AQUIN, *Summa theologiae*, I-II, q. 28, a. 1. Saint Thomas affirme, plus précisément, que « lorsqu'on aime quelque chose par convoitise, on le considère comme appartenant à la perfection de son être propre. Et de même, lorsqu'on aime quelqu'un d'un amour d'amitié, on lui veut du bien comme on en veut à soi-même » (*ibid.*).

confrontés à une autre question, encore plus importante : celle de l'amour même.

4. *L'amour comme pouvoir d'affirmation*

Qu'est-ce que l'amour humain ? Et surtout, qu'est-ce que l'amour maternel ? Que voulons-nous dire lorsque nous parlons de cette notion de « sens commun » de l'amour maternel – qui inévitablement fait surgir de nombreuses images de félicité, si ce n'est des images idéalistes, même dans les esprits de ceux qui ont connu des enfances malheureuses (ce qui explique, peut-être, le terme de « mythe » employé par Badinter) – sans toutefois être facile à définir. Bien souvent nous sommes tentés de sauver l'amour de l'instinct en le présentant comme un acte de la volonté, ce par quoi nous voulons signifier un choix ou une décision, un engagement, et même un effort. Bref, nous le présentons comme un pouvoir actif, d'où l'expression *pouvoir de la volonté*. Dans ce discours a presque entièrement disparu – à moins, bien sûr, que nous parlions d'amour érotique ou sexuel – la notion ancienne de l'amour en tant que *passion*, un amour donc largement réceptif à son objet : l'aimé. Dans ce sens, l'amour est davantage compris, comme Pieper l'a bien montré, comme « un phénomène qui nous submerge et sous le charme duquel nous succombons⁹⁵ ». D'où cette question judicieuse : « Qui donc est, rigoureusement parlant, le sujet actif quand quelqu'un nous "plaît" ou quand nous trouvons quelqu'un "attirant" ?⁹⁶ »

Assurément, l'amour d'une mère est toujours caractérisé par ce que Pieper définit comme ce qui est aussi propre à l'amour : « Un geste de don de soi désintéressé, un don qui, justement, "ne cherche pas ce qui est sien"⁹⁷. » De ce point de vue, il paraît assez évident que l'amour d'une femme pour son enfant sera dans une grande mesure univoque pendant un bon nombre d'années. L'amour dans le sens passif d'enchantement, toutefois, lui est retourné bien avant, et même au cours des premiers mois de la vie de l'enfant, comme le théologien suisse Hans Urs von Balthasar le rappelle de manière imagée :

Quand la mère, pendant des jours et des semaines, a souri à son enfant, elle reçoit un jour de lui pour la première fois la réponse d'un sourire. Elle a éveillé l'amour dans le cœur de l'enfant, et en s'éveillant à l'amour, l'enfant s'éveille aussi à la connaissance ; les impressions vides des sens prennent une signification en se rassemblant autour de ce centre qu'est le Toi. La connais-

95. Josef PIEPER, *De l'amour*, p. 55.

96. *Ibid.*, pp. 42-43.

97. *Ibid.*, p. 55.

sance (avec toute sa structure d'intuition et de concept) commence son jeu, parce que le jeu de l'amour, inauguré par la mère, par ce qui est transcendant, a d'abord commencé⁹⁸.

Et, bien sûr, si un sourire d'extase peut « produire » (pour ainsi dire) un sourire d'extase en retour, j'aimerais émettre l'hypothèse que c'est là simplement l'effet ou la reconnaissance d'une certaine « connaturalité » entre une mère et son enfant, une conformation ou une communion adéquate⁹⁹ (les animaux, par exemple, ne sourient pas), qui est donnée dès le début et non pas créée par la volonté humaine. Bien plutôt, le rôle de la volonté, dans ce cas, est précisément celui d'une affirmation ou d'un consentement; Pieper insiste sur le fait que cela est tout aussi propre à la volonté que l'entendement plus commun (mais néanmoins moderne) de l'acte de la volonté qui consiste à « se décider à agir en raison de motifs ». Dans le premier cas, l'acte de la volonté, pourrait-on dire, est le fait qui consiste à « être d'accord, à acquiescer, à agréer, à applaudir, à approuver, à louer, à glorifier et à magnifier¹⁰⁰ ». Bien sûr, loin d'exercer une neutralité objective, la volonté est alors « touchée » (ou « fléchie »), pour ainsi dire, par la bonté objective de la personne ou de l'objet aimé précisément parce que – et avec cette notion nous retournons à l'idée de connaturalité, de proportionnalité, de correspondance ou d'adéquation (*convenientia*) entre une nature et l'objet de son inclination – « l'amour a non seulement l'unité pour fruit, il la crée¹⁰¹ », mais il *présuppose* également l'unité: une unité qui est, dirait-on, tout simplement donnée. En d'autres termes – et au risque de me répéter – précédant *l'union réelle* des amants (ou, dans le sujet qui nous occupe, la mère et l'enfant, bien que le même raisonnement puisse être utilisé en ce qui concerne le père et l'enfant) qui donne naissance à la joie ou au plaisir, nous devrions dire que *l'union affective*, que saint Thomas appelle l'amour (*amor*) et qu'il définit plus précisément comme « complaisance dans le bien » (*complacentia boni*), consiste en une « aptitude [...] ou proportion de l'appétit au bien¹⁰² » en

98. Hans Urs VON BALTHASAR, *L'amour seul est digne de foi*, traduit par Robert Givord, Paris, Aubier. Éd. Montaigne, 1966, p. 94.

99. Voir, à ce sujet, le chapitre 3 (« La similitude cause de l'amour ») de H. D. SIMONIN, « Autour de la solution thomiste du problème de l'amour », pp. 246-270.

100. Josef PIEPER, *De l'amour*, p. 56.

101. *Ibid.*, p. 50.

102. Thomas D'AQUIN, *Summa theologiae*, I-II, q. 25, a. 2: « Ipsa autem aptitudo sive proportio appetitus ad bonum est amor, qui nihil aliud est quam complacentia boni. » Voir aussi *ibid.*, q. 26, a. 2; et *ibid.*, q. 28, a. 1 corpus; *ibid.*, ad 2. Il est assez intéressant de noter que Josef Pieper montre, dans son étude étymologique du terme *amour* dans différentes langues,

vertu de quoi on est déjà en un certain sens uni à ce vers quoi (ou vers qui) on incline; car on aime son semblable¹⁰³. Cela signifie, comme l'explique Michael Sherwin, qu'avant que l'amour soit un principe d'action, il est « une réponse à la bonté¹⁰⁴ » revêtant la forme d'une « plaisante affinité affective¹⁰⁵ » que saint Thomas appelle *complacentia* (littéralement « avec un assentiment de plaisir »: *cum - placentia*). Ou, pour revenir à Pieper, la prise de conscience spontanée de la bonté est telle qu'il est naturel de s'écrier: « C'est bon qu'il y ait cela; c'est bon que tu existes!¹⁰⁶ »

Cette belle expression nous fait bien sûr revenir à l'objection soulevée plus haut quant au désir maternel: comment peut-on aimer, d'un amour spontané, vrai, un enfant qui n'existe pas encore (et n'existera peut-être même jamais)? La réponse, me semble-t-il, est également fournie par Pieper qui reconnaît dans ces mots merveilleux (« C'est bon que tu existes! ») « un prolongement, et même, en un certain sens, un parachèvement de ce qui a été initié dans la création¹⁰⁷ », lorsque Dieu vit ce qu'Il avait créé et le déclara « bon » (cf. Gn 1, 9; 12; 18; 21; 25) et même « très bon » (v. 31)¹⁰⁸. En d'autres termes, l'affirmation fondamentale, « il est bon que tu existes », est « une réitération de l'acte créateur divin, en vertu duquel, non seulement l'être rencontré en cet instant [...] mais aussi *tout* le réel dans son ensemble, existent et sont dans le même temps “bons”, c'est-à-dire aimables¹⁰⁹ ».

un élément sémantique longtemps suspecté et cependant tout à fait connu, à savoir que « l'amour implique une relation intrinsèque établie depuis toujours entre celui qui aime et ce qui est aimé » (Josef PIEPER, *De l'amour*, p. 50). Il n'est donc pas surprenant qu'Anna Williams reconnaisse comme un « présupposé fondamental » sous-tendant toute la pensée de Thomas d'Aquin sur la charité – en plus de la relation entre amour et connaissance – « la vision platonicienne selon laquelle l'amour implique une sorte de ressemblance ». (Anna WILLIAMS, *The Ground of Union: Deification in Aquinas and Palamas* [New York & Oxford, Oxford University Press, 1999], p. 75.)

103. Voir, par exemple, *Summa theologiae*, I, q. 60, a. 4; I-II, q. 27, a. 1; q. 63, a. 2.

104. Plus précisément: « C'est une réponse à la bonté de Dieu, à la communion des créatures rationnelles à cette bonté, et à la bonté propre aux créatures non rationnelles dans leur relation ordonnée à Dieu et à notre communion avec Lui. » Michael S. SHERWIN, "Aquinas, Augustine, and the Medieval Scholastic Crisis concerning Charity", in *Aquinas the Augustinian*, édité par Michael Dauphinais, Barry David, et Matthew Levering (Washington DC: Catholic University Press, 2007): 181-204, citation p. 199. Voir aussi son ouvrage *By Knowledge & By Love: Charity and Knowledge in the Moral Theology of St. Thomas Aquinas* (Washington DC: Catholic University Press, 2005), notamment pp. 63-118.

105. « Cette affinité », précise Sherwin, est « l'aptitude, l'inclination, ou la proportion existant dans l'appétit à l'égard de l'objet aimé » (*By Knowledge & By Love*, p. 70).

106. Josef PIEPER, *De l'amour*, p. 56.

107. *Ibid.*, p. 65.

108. Voir *ibid.*, p. 71.

109. *Ibid.*, p. 181.

En définissant ainsi la force créatrice de l'amour, Pieper pense – comme nous allons le voir dans la conclusion – au bien qu'il fait surgir du cœur de l'aimé, si bien qu'il ou elle peut par là même reconnaître sa propre bonté intrinsèque et agir conformément à elle¹¹⁰, jusqu'à aimer en retour (pour revenir à Balthasar). Dans le sujet qui nous occupe, toutefois – celui de femmes conduites à être mères, bien que le même raisonnement puisse être utilisé pour parler des hommes conduits à être pères – il semble particulièrement approprié d'en appeler à la force créatrice de l'amour humain en tant qu'il coopère (par la procréation) à l'œuvre créatrice de Dieu. Assurément, il existe un principe primordial que nous ne pouvons pas dédaigner dans notre analogie entre l'amour divin et l'amour humain; car contrairement à la volonté humaine qui est mue par le bien *pré-existant* dans les choses, c'est la volonté divine qui crée le bien dans les choses et les personnes¹¹¹. Si bien qu'aucune femme ne devrait penser qu'elle est capable de créer le bien dans ses enfants: son rôle à elle est celui de la *pro*-création (*coopération* à l'œuvre créatrice de Dieu). Cela signifie, toutefois, qu'elle, en partenariat avec l'homme, n'est pas simplement dotée de la capacité corporelle de *recevoir*

110. Pour mieux comprendre, voici une autre analogie de Balthasar: « L'amour est pour l'homme créateur; il produit une image de lui dont l'aimé ne se serait pas crédité, et lorsque l'amour est authentique et vrai il lui donne la force de se rapprocher de cette image ou de se rendre semblable à elle. Il ne veut pas décevoir; il veut se montrer reconnaissant à l'égard de quelqu'un qui le prend si au sérieux et attend tant de lui. » (Hans Urs VON BALTHASAR, *Einfaltungen. Auf Wegen christlicher Einigung*, München, Kösel, 1969, p. 122.) De même: « Ce bien, que celui qui aime crée par son amour en qui est aimé, constitue comme une preuve de l'amour même et comme sa mesure. En se donnant de la manière la plus désintéressée, il ne le fait pas en dehors de cette mesure et de cette vérification. » (JEAN-PAUL II, Audience générale du 1^{er} septembre 1982, *Homme et femme Il les créa. Une spiritualité du corps*, Paris, Cerf, 2007, p. 505.)

111. « Puisque aimer n'est autre chose que de vouloir pour quelqu'un une chose bonne, il est évident que Dieu aime tout ce qui existe. Mais il n'en est pas de cet amour comme du nôtre. En effet, comme notre volonté n'est pas la cause de la bonté des choses, mais est mue par elle comme par son objet propre, notre amour, par lequel nous voulons pour quelqu'un ce qui est bon pour lui, n'est pas cause de sa bonté; c'est au contraire sa bonté, vraie ou supposée, qui provoque l'amour, par lequel nous voulons pour lui que soit conservé le bien qu'il possède, et que s'y ajoute celui qu'il ne possède pas; et nous agissons pour cela. Mais l'amour de Dieu infuse et crée la bonté dans les choses. » (*Summa theologiae*, I, q. 20, a. 2: « Unde, cum amare nihil aliud sit quam velle bonum alicui, manifestum est quod Deus omnia quae sunt, amat; non tamen eo modo sicut nos. Quia enim voluntas nostra non est causa bonitatis rerum, sed ab ea movetur sicut ab objecto; amor noster, quo bonum alicui volumus, non est causa bonitatis ipsius; sed e converso bonitas ejus, vel vera, vel aestimata, provocat amorem, quo ei volumus et bonum conservari quod habet, et addi quod non habet; et ut ad hoc operemur. Sed amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus. ») Voir aussi *ibid.*, I-II, q. 110, a. 1; et IDEM, *In Ioan.* V, lect. 3, n. 753.

passivement la vie en elle, comme si celle-ci y était « implantée » (pour ainsi dire) par le Créateur. Au contraire, elle est aussi et plus spécialement dotée de la capacité rationnelle particulière de *choisir* volontairement la vie. En cela je ne veux pas seulement dire qu'elle ne pose aucun obstacle à la conception d'une nouvelle vie en elle, mais que, bien plus positivement – et avec combien plus de dignité – elle peut de fait se complaire dans la conception de son enfant, s'écriant, en écho au Créateur : « Il est bon que tu existes !¹¹² »

5. *Amour et épanouissement personnel*

L'amour tel que le présente Pieper a le mérite singulier de mettre l'accent sur la bonté intrinsèque de l'aimé (l'enfant, en l'occurrence) plutôt que sur le caractère désirable d'un nombre quelconque de ses traits spécifiques ou des avantages qu'il peut présenter ; car assurément chacun de nous désire être confirmé ainsi plutôt que d'être « aimé » de manière instrumentale ou en raison d'une quelconque obligation ou d'un devoir. L'authentique amant ne peut pas, bien sûr, répondre à la question « pourquoi m'aimes-tu ? », car en agissant ainsi, il ou elle risque d'admettre avoir instrumentalisé l'aimé. Bien plus, tout comme la volonté humaine n'est pas souveraine dans la détermination du bien, nous ne sommes pas nous-mêmes, comme Pieper y insiste à juste titre, « souverains » en amour¹¹³. Ce n'est pas notre amour qui fait de quelqu'un ou même de quelque chose un être aimable. Notre amour correspond plutôt à l'estimation de la bonté intrinsèque de l'aimé.

Par-delà le mérite notoire du fait de concevoir l'amour comme une affirmation, on découvre de plus l'unité qui en découle, unité entre l'amour de soi ou l'épanouissement et un authentique amour de l'autre : un élément qui, bien sûr, n'est pas de moindre importance pour répondre à la question de Badinter. Elle suppose, après tout, qu'en exposant l'égoïsme choquant de femmes au travers de quatre siècles de culture française à une époque où un tel égoïsme était socialement permis, elle a *de facto* détruit non seulement le « mythe » de l'instinct maternel (le sujet de *L'Amour en plus*¹¹⁴), mais aussi l'idée selon laquelle une femme peut être « naturellement » épanouie par la maternité, thème qui sous-tend son ouvrage. Si les femmes cherchent à être mères, affirme Badinter, cela n'a rien à voir avec la nature (ou une inclination naturelle) mais plutôt avec des pressions socio-culturelles issues d'un idéal dans lequel la maternité est considérée comme le devoir ou l'honneur

112. Josef PIEPER, *De l'amour*, p. 56.

113. « Notre amour est tout, sauf *souverain*. » (*ibid.*, p. 120)

114. Voir *supra* note 12.

d'une femme. Ou, lorsque ces pressions font défaut – si l'on suit le mouvement du pendule – la maternité est choisie pour des raisons purement égotistes, de sorte qu'on y recherche le plaisir ou quelque forme d'épanouissement personnel. Si bien que, à notre époque, par exemple, Badinter estime que « l'individualisme et l'hédonisme propres à notre culture sont devenus les premiers motifs de notre reproduction, mais parfois aussi de son refus¹¹⁵ ».

En réponse – ou en guise de contre-argument – nous pourrions à nouveau faire appel aux notions importantes que développe Pieper, contraires dans une large mesure à une certaine présentation protestante de l'amour (par Anders Nygren¹¹⁶, par exemple), dans laquelle l'amour de soi et l'authentique amour de l'autre sont pensés en opposition radicale¹¹⁷. Lorsque, toutefois, l'amour est conçu dans le sens dans lequel il a été exposé plus haut comme consentement, approbation ou affirmation, alors, dit Pieper, la joie et le bonheur sont à juste titre considérés comme « la réponse à l'obtention de ce que nous aimons; et si le fait d'aimer, le simple acquiescement, sont en eux-mêmes quelque chose que l'on aime, alors, il faut en effet qu'il soit vrai aussi que notre désir de bonheur peut être étanché justement par une telle approbation impliquant l'autre, par un amour "altruiste"¹¹⁸ ». En bref, « ce n'est pas un abîme qui sépare » l'amour de don de l'amour d'affirmation¹¹⁹. Bien sûr « le désir d'une existence comblée » est présenté par Pieper comme « effectivement » et « légitimement, la racine de tout amour »¹²⁰. Cette attente est, en fait – et avec cela nous revenons à la présentation thomiste des inclinations naturelles comme bases de tout amour – « simplement la dynamique élémentaire de notre être même, mis en mouvement dans l'acte de la création¹²¹ ». Si

115. Élisabeth BADINTER, *Le Conflit*, p. 10.

116. Voir Anders NYGREN, *Erôs et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, 2 vols. Traduit par Pierre Jundt, Paris, Cerf, 2009 (Aubier/Éditions Montaigne, 1944-1952).

117. Selon Fergus Kerr « certains philosophes, embarqués dans la caravane de l'éthique de la vertu, notamment Bernard Williams et Martha Craven Nussbaum, pensent que, en rejetant l'éthique kantienne du devoir pour le devoir, ils rejettent l'éthique chrétienne en tant que telle » (Fergus KERR, *After Aquinas*, p. 116).

118. Josef PIEPER, *De l'amour*, p. 144.

119. *Ibid.*, p. 145.

120. *Ibid.*, p. 107. Ce qui apparaît ici comme une affirmation est présenté par Josef Pieper sous la forme d'une question rhétorique. D'où la formulation plus directe que voici : « un tel amour de besoin, qui vise à son propre accomplissement, est aussi le centre et le commencement de tout ce que nous aimons par ailleurs » (*ibid.*, p. 122).

121. *Ibid.*, p. 122.

bien que le désir de bonheur « est non seulement complètement dans l'“ordre” de la nature, mais [...] il est même le prélude nécessaire à toute perfection dans l'amour¹²² ». Ou, comme le dit Marie-Joseph Nicolas : « Le plaisir, la joie, la spontanéité de la vie ne sont absolument pas à rejeter comme tels, bien au contraire, puisqu'ils sont le signe d'un accomplissement de la nature, de la création de Dieu¹²³. »

De ce point de vue, une femme peut, oserait-on dire, et avoir sa part de gâteau et la manger ; car il n'est pas nécessaire qu'il y ait de disparité entre sa joie authentique de mater et son amour authentique de son enfant ou de ses enfants, ni entre le bonheur qui vient d'aimer son enfant et son authentique épanouissement personnel¹²⁴. Et tout cela sans faire référence ni aux biberons, ni à la garderie, ni aux couches, ni même à des pères attentionnés !

Évidemment, Badinter insiste bien sur le fait que nous ne devrions en aucun cas minimiser les authentiques sacrifices qui découlent de la maternité – d'où la validité de son argument en faveur de l'allègement de la charge par un nombre indéterminé d'aides matérielles telles que présentées plus haut – bien que cela *ne fasse pas nécessairement aboutir à sa conclusion* selon laquelle la satisfaction dans la maternité requiert une décision fondée sur un bon calcul des coûts et des bénéfices et ce dès le départ¹²⁵. Nous pouvons, bien davantage, applaudir sa contestation de la vision rousseauiste et freudienne de la femme – dans la mesure où sa présentation de leur pensée est juste – comme étant « par définition masochiste¹²⁶ ». Et, bien sûr, nous ne pouvons qu'abhorrer

122. *Ibid.*, pp. 123-124. Pour un traitement très approfondi de ce thème d'un point de vue éthique, voir Servais PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne* ; IDEM, *La quête du bonheur*, Paris, Téqui, 1979 ; Albert PLÉ, *Par devoir ou par plaisir* ; David M. GALLAGHER, « Desire for Beatitude and Love of Friendship in Thomas Aquinas », *Medieval Studies* 58 (1996) : 1-47 ; Michael SHERWIN, « Happiness and Its Discontents » ; et Denis J. M. BRADLEY, *Aquinas on the Twofold Human Good. Reason and Human Happiness in Aquinas's Moral Science* (Washington, DC : CUA Press, 1997), qui affirme que la volonté est « la source secondaire de la loi naturelle » (p. 323). « Pour Thomas d'Aquin, la loi naturelle possède une source intellectuelle et une source appétitive, et bien que cette dernière soit secondaire et subordonnée, les deux sources doivent demeurer clairement présentes à l'esprit. » (*ibid.*, p. 325)

123. Marie-Joseph NICOLAS, « L'idée de nature dans la pensée de saint Thomas d'Aquin », p. 569.

124. Marie-Joseph Nicolas fait remarquer une chose similaire en ce qui concerne la sexualité humaine : « Ce qui est proprement humain dans la sexualité, ce qui dépasse la fin “générique”, animale, de la procréation, ce n'est pas seulement de faire de la “procréation” un acte personnel et visant la personne, mais, grâce à elle, de se réaliser soi-même et de réaliser le couple, fins secondaires mais spécifiquement humaines. » (*Ibid.*, p. 572)

125. Voir, par exemple, Élisabeth BADINTER, *Le Conflit*, p. 25.

126. IDEM, *L'Amour en plus*, p. 319.

l'idée d'un conditionnement social qui impose à une femme un agenda, plutôt que l'autoriser à vivre ses rêves, ainsi que le veut non seulement l'expression populaire mais aussi la philosophie thomiste de Pieper. Badinter explique ceci :

[...] On répétait toujours plus haut que le dévouement était partie intégrante de la "nature" féminine, et que là était la source la plus sûre de son bonheur. Si une femme ne se sentait pas une vocation altruiste, on appelait à l'aide la morale qui commandait qu'elle se sacrifiât. [...] Dans ce sacrifice de soi, la femme trouvait à la fois sa raison d'être et son plaisir. La mère était bien masochiste. Plus tard, on insista davantage sur l'aspect religieux de la fonction, mais cette fois pour mettre en lumière ses difficultés. [...] Il faut toute une préparation spirituelle et chrétienne pour admettre la nécessité du sacrifice, et cet oubli de soi hausse la bonne mère au-dessus de la condition humaine spontanément égoïste. Elle devient donc une sainte parce que l'effort demandé est immense¹²⁷.

Si, au contraire, le chemin humain de perfection (et pas seulement féminin!) est le chemin de l'amour avec tous ses sacrifices et ses douleurs, suggèrent Thomas d'Aquin et Pieper, c'est uniquement parce que la joie de l'amour lui-même nous permet de les endurer. Ce qui est premier, alors, ce n'est pas « donner jusqu'à ce que cela fasse mal¹²⁸ », comme la bienheureuse mère Teresa de Calcutta l'a souvent répété: pas même pour un chrétien! Bien plutôt, comme le dirait Pieper, l'amant « reçoit effectivement ce qui est "sien", à savoir le salaire de l'amour¹²⁹ ». Et, pour le chrétien, cela implique nécessairement la joie d'avoir obtenu la perle de grand prix, qui fait plus que mériter son coût. Combien instructif, à cet égard, est une fois de plus l'exemple de la bienheureuse mère Teresa, à laquelle Pieper¹³⁰ fait appel pour éclairer la distinction entre l'amour proprement humain et l'amour divin. Un jour, un journaliste lui fit part de son étonnement et lui dit qu'il ne ferait pas ce qu'elle (mère Teresa) faisait, pas même pour mille dollars par jour; elle répondit, ce qui l'étonna encore davantage: « Moi, non plus. » Bien sûr, tous ses gestes pénibles étaient exécutés par amour pour son Seigneur bien-aimé, sa perle de grand prix. Ce que montre cet exemple, c'est que *même* dans le cas

127. *Ibid.*, pp. 318-319, 323.

128. Voir, par exemple, MÈRE TERESA DE CALCUTTA, « Love until it hurts », discours devant le Congrès et le Président des États-Unis (National Prayer Breakfast), le 3 février 1994, dans *Catholic International*, VI, 5, mai 1994, n° 23, p. 241.

129. Josef PIEPER, *De l'amour*, p. 148.

130. Voir *ibid.*, p. 183.

de l'amour de charité surnaturel, ce n'est pas le sacrifice qui vient en premier, mais la joie d'être aimé et d'aimer en retour¹³¹.

Cette joie d'être aimé et d'aimer en retour renvoie à une ultime considération, qui mènera notre conclusion au-delà du fait de résoudre le conflit entre épanouissement personnel et amour ou, comme le dit Badinter, entre la femme et la mère. Car lorsque nous parlons d'amour rendu – comme dans le cas d'un enfant souriant en retour à sa mère – nous débordons du cadre de la perfection *personnelle*. Précisément dans cet exemple, nous pourrions parler de l'amour comme perfectionnant non seulement l'amant, mais aussi l'aimé. Pieper n'hésite pas, en fait, pour éclairer ce mystère – alors que je l'ai éludé plus tôt – à utiliser les termes de continuation de l'œuvre de la création lorsque Dieu proclama tout ce qu'Il avait appelé à l'existence « bon » et même « très bon »¹³². Le philosophe allemand veut dire par là davantage que le Créateur nous a dotés d'un dynamisme intrinsèque, sous la forme de certaines inclinations naturelles, nous entraînant à désirer ce qui est bon et donc ce qui est susceptible de nous perfectionner; d'où l'enseignement thomiste selon lequel le processus de création n'est pas achevé tant que nous ne sommes pas effectivement retournés (*reditus*) vers Dieu, perfectionnés en vertus¹³³. Assurément, Pieper admet (en référence à Platon) que l'amant est « plus divin¹³⁴ » que l'aimé, mais il insiste aussi sur le fait que « être capable de seulement aimer, sans devoir être aimé » est « un privilège divin »¹³⁵. Par ailleurs, il n'hésite pas à faire cette remarque: « [C]e dont nous avons besoin, par-delà le simple fait d'exister, c'est d'être aimé. Voilà qui est étonnant. Être créé par Dieu ne nous suffit-il pas? Non, c'est un fait qui demande à être continué et parachevé. Comment? Par la force créatrice de l'amour

131. Josef Pieper affirme, en fait, que « ce qui est “essentiellement” naturel, ce qui provient “du fait de la création”, et ce qui est proprement moral, et ce qui est surnaturel, [sont] si étroitement entre-tissés les uns dans les autres que l'on peut à peine en distinguer les fils. Aussi longtemps en tout cas que les trois impulsions, celle de la nature, celle de la liberté morale et celle de la grâce sont harmonieusement unies. Si dans mon bateau je rame dans la même direction que celle où le vent le pousse, comment puis-je alors distinguer entre ce qui revient à mon effort personnel et ce qui revient au vent? » (*ibid.*, p. 145). Voir aussi *ibid.*, pp. 165, 185, 188.

132. Voir *ibid.*, p. 65.

133. Voir Thomas D'AQUIN, *Summa contra Gentiles* III, c. 20, n. 8; IDEM, *Summa theologiae*, I, q. 6, a. 3; et Oliva BLANCHETTE, « The Logic of Perfection in Aquinas », in David M. GALLAGHER (ed.), *Thomas Aquinas and His Legacy* (Washington DC: CUA Press, 1994), pp. 107-130.

134. Cf. PLATON, *Le banquet*, 180 b.

135. Josef PIEPER, *De l'amour*, p. 79.

humain¹³⁶. » Cette déclaration – certes étonnante – signifie que cette force créatrice réside uniquement dans l'affirmation, car au moment où nous commençons à penser que notre amour possède le pouvoir de rendre aimable l'aimé, nous avons *de facto* cessé d'aimer ; à ce moment-là, en effet, nous avons cessé d'affirmer l'aimé dans les profondeurs de son être, précisément tel qu'il ou elle *est*. « L'amour n'est pas l'amour, qui change lorsqu'il rencontre un changement. Ou vacille sous l'effet de la tempête », déclare à juste titre Shakespeare. « Oh non ! Tel est le signe intangible. Il affronte les tempêtes sans jamais être ballotté¹³⁷. »

Telle est la notion que Pieper a de l'amour – semblable à celle de tous les vrais amants, comme le suggère Shakespeare – et tel est, hélas, aussi ce que la thèse de Badinter remet en cause. En niant tout particulièrement l'affection naturelle des femmes à l'égard de leurs enfants, elle ne fait pas qu'intervenir – à juste titre ! – pour éviter le sacrifice des femmes, que ce soit à la « divinité » Mère Nature ou aux caprices des attentes sociales. Car, en affirmant que l'amour ne surgit pas spontanément du cœur d'une mère devant son enfant, elle remet aussi en question le fondement même de l'argument sur la base duquel on peut effectivement obtenir non seulement ces fins justes et bonnes, mais aussi la fin exposée par Pieper qui consiste à se garder d'une division inhumaine entre l'amour de soi et un authentique amour de l'autre, et même – et c'est encore plus important – à préserver l'unité intrinsèque entre la dignité intrinsèque de chaque personne humaine et l'amour naturel humain, lequel l'affirme spontanément en tant que telle. Le seul amour humain vraiment « créateur » dans le sens piepérien du terme est un amour *réceptif*. Tout autre « amour » humain est destructeur.

Tel est le choix fondamental qui se pose à toute femme : un choix qui est bien plus signifiant que celui entre une identité de femme en tant que femme ou en tant que mère, tel que proposé par Badinter. C'est, plus précisément, le choix du sens qu'elle donnera à l'amour ; car comme Pieper (en référence à saint Augustin d'Hippone¹³⁸) le dit bien : « Que ce soit pour le bien ou pour

136. *Ibid.*, p. 68. Il est assez intéressant de noter que Badinter se rend aux mêmes arguments lorsqu'elle affirme ceci : « Contrairement à ce que l'on veut nous faire croire, l'amour ne va jamais de soi, même celui de la mère à l'égard des enfants, lesquels, devenus adultes, n'ont rien à rendre à leurs parents défectifs. En effet, on ne peut donner que ce que l'on a reçu... » (Élisabeth BADINTER, *Le Conflit*, p. 253.)

137. William SHAKESPEARE, Sonnet 116 : « Love is not love, which alters when it alteration finds. Or bends with the remover to remove. O no ! It is an ever-fixed mark. That looks on tempests and is never shaken. »

138. SAINT AUGUSTIN, *Contra Faustum*, 5, 10, Migne, PL, vol. 42, p. 228 : « Quia ex amore suo quisque vivit, vel bene vel male. »

le mal, chacun vit par son amour”. C’est l’amour, et lui seul, qui doit être “en ordre”, afin que l’homme dans sa totalité soit “juste” et bon¹³⁹. » Au bout du compte, ce choix est aussi celui de notre adhésion au courant de pensée individualiste et foncièrement égoïste d’Élisabeth Badinter, ou bien à Mère Nature, ou bien encore et mieux (ainsi que j’ai tenté de le montrer) à Dieu le Père, Créateur.

Michele M. SCHUMACHER
Université de Fribourg, Suisse

139. Josef PIEPER, *De l’amour*, p. 59.